

Personalismo: perspectivas hacia el futuro

Hipótesis sobre la importancia de “volver a la persona” para la vida del personalismo como filosofía y como movimiento*

Rodrigo Guerra López**

Para Juan Manuel Burgos, con admiración y afecto sincero

Introducción

En el mes de enero de 1983, al celebrarse el cincuentenario de la revista *Esprit*, Paul Ricoeur publicaba un artículo intitulado “Muere el personalismo, vuelve la persona...”¹.

* Artículo presentado al segundo Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

** Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Ha sido director-fundador del Observatorio Social del CELAM, miembro de la Karol Wojtyła Foundation, miembro del Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia, miembro del Consejo de Bioética de la Conferencia del Episcopado Mexicano y miembro de la Pontificia Academia pro Vita. Actualmente, es director del Centro de Investigación Social Avanzada (www.cisav.org). E-mail: rodrigo.guerra@cisav.org / Web site: www.rodriogoguerra.net.

¹ Vuelto a publicar en Ricoeur, Paul. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992. 195-202. Impreso. En castellano: Ricoeur, Paul. “Muere el personalismo, vuelve la persona...”. *Amor y justicia*, por: Ricoeur. Madrid: Caparrós, 2000. 87-95. Impreso.

El pequeño ensayo rápidamente daría la vuelta al mundo y sería objeto de diversos comentarios a lo largo de los años. Con gran cariño recuerdo la bella meditación que Carlos Díaz hace sobre este texto en su libro *La persona como don*². En aquellas páginas, y de modo sutil, nuestro querido amigo nos recuerda que la crisis personal y cultural que todos de algún modo vivimos en nuestras diversas sociedades no conduce a un callejón sin salida, sino que debemos ser atentos para descubrir que en el interior de sus preguntas ya de algún modo se encuentran las respuestas. Teniendo a Ricoeur en mente, pero teniendo aún más en cuenta al rostro concreto de las personas con las que se encuentra, Carlos Díaz afirma:

La crisis de nuestra identidad vital como personajes es correlativa a la crisis de identidad de la intriga del mundo mismo en que habitamos, que se nos vuelve extraño; incluso la tradición narrativa nos parece carente de significado, y entonces adviene la erosión de los paradigmas en los que descansábamos; entonces y hasta la noción de unidad de pertenencia participativa. Pero aun así, buscamos la reconstrucción de lo deconstruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal: quedamos a la escucha. No buscaríamos si de alguna manera no hubiésemos encontrado. (108-109)

¿Qué es lo que hemos “encontrado” según este breve texto? ¿Qué es lo que no se puede disolver aún cuando se afirme su inexistencia, su levedad, su irrelevancia? La respuesta a esta pregunta es muy simple, y parte de una evidencia interna indubitable: *la persona, la persona que soy*.

En mi opinión, Ricoeur en el ensayo citado no buscaba firmar el acta de defunción del movimiento personalista en general, sino, más bien, mostrar el agotamiento de los “ismos”: marxismo, estructuralismo y aún del *personalismo de cierta modalidad* que requería de una mayor consistencia y solidez especulativa. Más aún, si somos atentos al texto de Ricoeur, en él se exhibe que la razón última de la existencia del movimiento personalista, como presencia

² Díaz, Carlos. *La persona como don*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001. Impreso.

en el debate cultural de nuestro tiempo, es y será siempre *insuprimible*. “Volver a la persona” no solo es una exigencia metodológica de todo realismo filosófico posible, sino que, en una perspectiva más fundamental, es el gesto con el cual se manifiesta un afecto elemental a nuestra propia humanidad, es decir, un amor originario a nuestro propio ser que se devela desde el interior como certeza, como verdad y como valor afirmable por sí mismo³.

Otra manera de decir esto puede construirse así: autores de tan diversas procedencias intelectuales como Michel Foucault o Derek Parfit han buscado argumentar que el sujeto personal es una invención reciente cuya muerte se vislumbra como próxima (Foucault) o que la identidad personal es en el fondo irrelevante, debido a la falta de garantía que ofrece la continuidad somática y psíquica del ser humano a través del tiempo (Parfit)⁴. Ambas posturas coinciden en diluir la evidencia del sujeto personal, ya sea a través de argumentaciones de corte estructuralista o inscribiéndose en la posteridad espiritual de David Hume.

¿Es posible mostrar con contundencia que las filosofías que postulan un sujeto débil o ausente están equivocadas? ¿Debemos aceptar pacíficamente, como un “avance intelectual” de nuestro tiempo, el afirmar que hoy, tras la hiperinflación del sujeto cartesiano, que ha animado a una parte importante de la modernidad, es preciso continuar por el sendero de una ruptura, es decir, por el camino en el que el sujeto no posee ya consistencia alguna y todo su ser se resuelve y se disuelve en la fugaz apariencia o en las disposiciones cambiantes del deseo o del saber?

Desde mi punto de vista, la respuesta a esta pregunta es negativa. Las afirmaciones que Michel Foucault y Derek Parfit realizan para abatir al sujeto personal suponen, precisamente, lo que se pretende negar. Todo el

3 Cf. Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós, 2002. Impreso. Véase también cómo el sujeto personal es co-entendido y co-amado en el potente y breve texto de Cornelio Fabro que funge como “Presentación” a Cardona, Carlos. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 1987. 13-24. Impreso.

4 Por ejemplo, véase: Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1985. Impreso; Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968. Impreso.

discurso de estos filósofos se torna imposible si no existieran de modo real sujetos empíricos concretos identificables con los designadores rígidos de “Michel Foucault” y “Dereck Parfit”. Esto no solo exhibe una cierta contradicción teórica cuando lo negado queda supuesto de modo abstracto en el ámbito puramente formal, sino que son los Foucault y Parfit empíricos los que mostraron con su sola presencia que sus proposiciones son contrafácticas. En otras palabras, quienes afirman de manera explícita o implícita la disolución o irrelevancia del sujeto personal incurren en una sutil pero verdadera *contradicción performativa*. La condición de posibilidad real de que un sujeto afirme que no hay sujeto es precisamente la existencia real del mismo⁵.

Con esto no está dicho todo. Apenas y está indicada una dirección: para “volver a la persona” es necesario explorar hasta el fondo la experiencia humana elemental, es decir, la presencia de mí mismo ante mí mismo y tratar de interpretar esta experiencia adecuadamente, sin imponerle ningún dato. Será preciso dejar “hablar” a esta experiencia e integrarla de modo adecuado con la experiencia que procede de los otros-como-yo para, de esta manera, lograr una imagen de lo humano-personal que abrace todo su significado ontológico profundo, aunque en momentos sea arduo de apreciar. Este es el camino que emprendió, por ejemplo, Karol Wojtyla al escribir *Persona y acción*. Camino que implica una peculiar ascética del pensamiento llamada *fenomenología realista* y que le permitió, eventualmente, construir una *antropología normativa* que reconoce a la persona humana como verdadero fin y que prohíbe, de modo imperativo, tratarla como mero medio⁶.

5 Émile Benveniste, en los dos volúmenes de *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 2004. Impreso, ha intentado refutar argumentaciones como las que menciono, distinguiendo entre el sujeto de la enunciación y el sujeto realmente existente. Sin embargo, si en una afirmación del tipo “pienso, luego existo” o “hablo, luego existo” el sujeto de la enunciación no se refiere al sujeto que realiza el acto de pensamiento o de habla entonces esto no exhibe nada más que una inadecuación propia de un cierto lenguaje figurado que, en ocasiones, se da. No obstante, cuando uno es fiel a la experiencia y la persona advierte que piensa, de manera concomitante advierte su propia existencia y no la puede no advertir. Este es el importante conocimiento existencial del yo, explicado por Agustín de Hipona en *De Trinitate*, X, 10, 14.

6 Wojtyla, Karol. *Persona y acción*. Eds. Giovanni Reale y Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani, 2001. Impreso. Véase también Serreti, Massimo. *Conoscenza di sé e trascendenza*. Bologna: ISTR-CSEO Saggi, 1984. Impreso; Buttiglione, Rocco. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori, 1998. Impreso; Guerra López, Rodrigo. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós, 2002. Impreso; Idem. *Afirmar a la persona por sí misma*. México: CNDH, 2003. Impreso.

“Volver a la persona” es pues una dirección, es un “programa de investigación” —en lenguaje de Lakatos—, que, aunque puede adquirir diversos derroteros, medirá su éxito a través de las diversas generaciones, principalmente, por su fidelidad a lo dado, es decir, a la experiencia humana en la totalidad de sus factores.

Si el personalismo pretende ser fiel a sus intuiciones originarias no puede ser sino un compromiso existencial de orden ético, es decir, de orden práctico-concreto, que conlleva enfrentar los desafíos que se le presentan a la dignidad de la persona humana en cada momento histórico particular. Ricoeur, por eso, en el ya citado texto y con entusiasmo sostiene:

¡Vuelve la persona! No insisto en la fecundidad política, económica y social de la idea de persona. Baste evocar un solo problema: el de la defensa de los derechos del hombre, en otros países distintos al nuestro, o el de los derechos de los prisioneros y de los detenidos en nuestro país, o incluso los difíciles casos de conciencia puestos de manifiesto por la legislación de extradición: ¿Cómo se podría argumentar en ninguno de estos casos sin referencia a la persona? Pero quisiera concentrarme en el argumento filosófico. Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados. (Ricoeur 98)

“Volver a la persona” es, entonces, la tarea nunca acabada de cada generación. Todos estamos invitados por el mero hecho de ser personas a dar testimonio de la verdad sobre el misterio del ser humano en nuestro momento histórico particular. En este sentido, el personalismo no muere mientras existan hombres y mujeres que asuman el reto que impone ser testigos de la verdad sobre sí mismos y sobre el mundo. El personalismo vive porque la persona posee una tensión estructural hacia su destino, que implica un progresivo autodevelamiento en cada decisión, en cada compromiso, en cada paso de nuestra historia personal y comunitaria. Esta autodevelación no es un dato solipsista de autoesclarecimiento meramente individual, sino un

trabajo solidario en el que la dignidad del otro, particularmente cuando el otro es explotado, herido y marginado, me reclama un comportamiento preciso, una decisión particular.

Con esto dicho, procedamos pues a explorar algunos retos que el personalismo tiene en el momento actual y que no puede soslayar. Estos retos poseen sus momentos de elaboración especulativa. Sin embargo, será preciso que cada uno de nosotros en el interior de la conciencia nos dejemos provocar para que la razón práctica se active y se pregunte en cada caso: *¿qué debo hacer?* y no solo *¿qué he de pensar?*

La rehabilitación de la razón práctica y la construcción del iuspersonalismo

Un primer reto que abre una amplia perspectiva hacia el futuro para el personalismo se encuentra en el movimiento de rehabilitación de la razón práctica, que se despertó, lentamente, durante el siglo XX. El papel que el Heidegger del *Informe Natorp* y Gadamer ha jugado en este proceso no es menor. Sin embargo, en el fondo lo que ha sucedido es que Aristóteles nunca ha dejado de aparecer y reaparecer en la historia de la filosofía, dando resultados muchas veces sorprendentes. Los célebres estudios de Franco Volpi a este respecto no pueden ser olvidados⁷.

Asimismo, la reactivación de la discusión en torno a la ley natural, que en las últimas décadas ha surgido a partir de los autores de la denominada *New Classic Theory*, también llamados “tomistas analíticos”, ha ayudado, sin dudas, a relanzar la idea de que “lo natural” de la “ley natural” es ser un *ordo rationis* antes que una *inclinatio naturalis*. Es imposible no mencionar el famoso trabajo de Germain Grisez “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, article 2” publicado en 1965 como el

⁷ Por ejemplo: Volpi, Franco. “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo”. *Hermenéutica y Racionalidad*. Comp. Gianni Vattimo. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994. 327-383. Impreso. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario Filosófico. Ed. Alejandro G. Vigo. Pamplona: 32/1, 1999, 315-342. Impreso.

texto fundacional de un amplio movimiento que se extendería e incluiría nombres como el de John Finnis, Joseph Boyle, Robert P. George y otros.

Este escenario que pudiera parecer muy lejano al personalismo, sin embargo, no lo es. Cuando leemos con atención la *Ética* de Max Scheler⁸, la *Ética* de Dietrich von Hildebrand⁹ o el impresionante libro *Qué es y qué motiva una acción moral* de Josef Seifert¹⁰ no podemos sino sorprendernos de que todos ellos, de manera sumamente original, ofrecen intuiciones poderosas para construir un personalismo ético riguroso en el que el *bonum* y el eudemonismo son, radicalmente, reconsiderados. Todos ellos forman parte del movimiento personalista, pero su posición dentro del “árbol del personalismo” —que tanto gustaba a Mounier— no está en conexión principal con él, sino con la fenomenología realista, es decir, con la escuela derivada de los alumnos de Husserl durante el periodo de Gotinga.

Scheler, Hildebrand y Seifert señalarán, agudamente, cómo en una parte importante de la tradición aristotélica el bien es entendido, principalmente, como aquello que perfecciona una cierta naturaleza, *id quod omnes placet*. Esta interpretación —desde su elaboración primigenia en la *Ética a Nicómaco*— está construida a partir de la teoría que afirma a la *eudemonía* como fin último al que todos los demás fines se subordinan. De este modo, hasta el amor de benevolencia, tal y como lo comprende Aristóteles, ha de ser practicado en función de la *eudemonía* como fin último. En la reflexión de Josef Seifert y de sus discípulos aparecerá, con gran claridad, un cuestionamiento crítico a este respecto: lo que hace bueno al bien moral no es que perfeccione a una determinada persona humana, sino que *es algo bueno de suyo*. Una acción buena será buena si se realiza motivada, primariamente, por el valor intrínseco que posee la acción y solo de modo secundario por la felicidad o perfección moral que desarrolla en la persona. De esta manera, el amor de benevolencia

8 Scheler, Max. *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001. Impreso.

9 Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. Madrid: Encuentro, 1983. Impreso.

10 Seifert, Josef. *Qué es y qué motiva una acción moral*. Madrid: Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1995. Impreso.

adquiere su verdadero rostro: el amor a las personas no se practica porque estas me hagan feliz, sino por el valor intrínseco que ellas mismas poseen.

Normalmente, el eudemonista reacciona diciendo que la perfección intrínseca de la acción no se encuentra desarticulada de la propia realización personal, cosa que es verdaderísima. Sin embargo, el personalista de inmediato distingue que una cosa es la causa y otra el efecto, es decir, que una cosa es el motivo primario para la realización de una acción buena, el valor, y otra su efecto superabundante en el sujeto, la felicidad. Para comprender cabalmente estas afirmaciones es preciso mirar la diferencia esencial entre las tres categorías de importancia que Hildebrand descubre: lo subjetivamente satisfactorio, el bien objetivo para la persona y el valor. Cada una de ellas posee una *ratio* irreducible a la otra. Sin embargo, todas ellas poseen interacciones relevantes de diversos tipos que por el momento no podemos estudiar aquí¹¹.

De repente, esto puede parecer una sutileza excesiva. Sin embargo, justamente en esta sutileza se juega desde una óptica personalista, tanto la superación de la racionalidad instrumental como el redescubrimiento del amor como camino de realización de la persona humana.

Precisamente, de cara a este desafío Karol Wojtyła desarrollará sus reflexiones éticas y metaéticas antes de ser elegido pontífice de la Iglesia católica¹². Para Wojtyła, la persona humana se revela en la experiencia como un verdadero fin. Este descubrimiento por parte de la razón no será de índole teórica, sino, eminentemente, práctica. A través de diversas experiencias, como la experiencia del deber, la experiencia del pudor o la experiencia de la propia libertad, Wojtyła mostrará el carácter ininstrumentalizable de la persona y

11 Es bueno consultar además: Hildebrand, Dietrich von. *La esencia del amor*. Para una introducción, véase: Rovira, Rogelio. *Los tres centros espirituales de la persona*. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006. Impreso.

12 Por ejemplo: Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności. Studium na temat koncepcji i metodologii etyki*. Roma-Lublín: KUL, 1991. Impreso; Primera traducción italiana: "L'uomo e la responsabilità". *Perché l'uomo*. Trad. Enrico Tartagni. Milán: Leonardo, 1995. Impreso; Traducción italiana con texto polaco al frente: "L'uomo nel campo della responsabilità". Trad. L. Cristanti Bompiani. Milán: Bompiani, 2002. Impreso. Nosotros seguimos, preferentemente, está última versión, plenamente autorizada por el autor, tal y como se reproduce en: *Wojtyła, Karol. Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Eds. Giovanni Reale y Ta- deusz Styczen. Milán: Bompiani, 2003. 1217-1301. Impreso.

logrará formular la denominada “norma personalista de la acción”: “Persona est affirmanda propter seipsam! ¡Hay que afirmar (amar) a la persona por sí misma y nunca usarla como mero medio!” (Guerra López 1-5).

Esta norma, en su aspecto negativo, afirma que la persona es un tipo de bien que no admite utilización y que no puede ser tratada como objeto de uso, esto es, como un medio respecto de un fin. En su forma positiva la norma personalista confirma esto: *la persona es un bien hacia el cual la única respuesta propia y adecuada es el amor*. Este contenido positivo de la norma personalista es, precisamente, lo que el mandamiento cristiano del amor enseña.

¿Es posible justificar esta norma de una manera clara? ¿Acaso no debemos pensar que el aire kantiano de su formulación es una señal de algún tipo de inmanentismo explícito o encubierto?

Observemos atentamente a la libertad y a su capacidad para mostrar a la persona: el descubrir que la libertad es un dinamismo irreducible a cualquier determinismo está acompañado, a modo de contraparte, por la capacidad de autodeterminación de los fines de la acción. En efecto, si bien pueden existir muchos factores internos y externos a la persona que concurren con un cierto determinismo en el acto libre, también es cierto que nuestra experiencia nos muestra a la libertad como un momento de verdadera trascendencia de la persona, es decir, como un momento de auténtico autogobierno. Este autogobierno se expresa de diversas maneras, entre las cuales es preciso individuar, en este momento, la autoteleología del hombre. La persona es, realmente, capaz de escoger los fines propios de su acción. Y con ello, además de tener la oportunidad de responder a un motivo que lo invita a actuar, además de poder, eventualmente, autoafirmarse implícitamente a través de un acto bueno, además de poder reconocer a su acto como “propio”, la autoteleología del ser humano revela a la persona como *fin en sí misma*. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autofinalizarse en el actuar libre. La relación entre *autoteleología de la acción* y *ser fin en sí mismo* es como la que existe entre lo *manifestante* y lo *manifestado*, entre el *efecto* y la *causa*. A este respecto, es

imposible que un ente que no posea la condición de *fin en sí mismo* pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Un ser cuya esencia es “ser-medio” solo puede tener una operación heterodeterminada. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio lastima al otro, no solo en su libertad sino en su misma esencia, en lo que le corresponde a ella primariamente como “*suum*”, como *suyo* en el sentido más íntimo y estricto del término.

¿Será la norma personalista de la acción una norma particular para la sola convivencia humana o tendrá un carácter auténticamente universal que ni Dios mismo podrá violentar? Wojtyla, sabiendo que puede ser fácil relativizar la norma personalista de la acción y darle un sentido instrumental respecto de Dios, afirma:

Jamás está permitido tratar a la persona como un medio. Este principio posee un alcance absolutamente universal. Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su Creador. De parte de Dios es, por lo demás, enteramente imposible, porque al dotar a la persona de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con esto toda posibilidad de reducirla a un instrumento ciego que sirve a los fines de otro. [...] Esta verdad elemental, a saber, que, contrariamente a lo que sucede con los otros objetos de acción que no son personas, la persona no puede ser un medio de acción, es, pues, una expresión del orden moral natural. Gracias a ella, este orden adquiere características personalistas exigidas por el orden de la naturaleza, que comporta igualmente seres-personas¹³. (Wojtyla, *Amor* 35)

De esta manera, podemos advertir que la condición de fin que posee la persona no es solo un descubrimiento sobre *el ser de la persona* sino sobre *el*

13 Estas ideas se han proyectado también en la enseñanza de Juan Pablo II. Por ejemplo, véase: Juan Pablo II. *Veritatis splendor*. México: Librería Parroquial de Clavería. 1993. 48. Impreso; Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Trad. Pedro Antonio Urbina. México: Plaza & Janés, 1994. 199. Impreso.

deber-ser que surge de ella. La experiencia de la persona implica una obligación moral y jurídica primaria cuyo contenido legitima a la acción en general. El encuentro con las personas en la experiencia se convierte así en el encuentro con una realidad, esencialmente, moral y jurídica.

El carácter imperativo y categórico de la norma personalista debe ser expresado al momento de formularla para así dejar claro que existe una prescripción positiva y fundante —*hay que afirmar a la persona por sí misma*—, una prohibición que complementa a la primera —*nunca usarla como medio*— y la absolutez, es decir, la *incondicionalidad* de ambas. El percibir esta estructura ayuda a entender por qué, desde un punto de vista estrictamente racional, el *motivo principal* para afirmar a una persona no radica en el fin último, objetivo que todo ser humano posee (Dios), ni en el efecto formal primario, que acontece en el sujeto al encuentro del fin último (felicidad), ni en las consecuencias positivas en el orden práctico que esto conlleve (utilidad), ni en el placer que, eventualmente, pueda producir (satisfacción subjetiva), ni por algún premio gratuito asociado a ello (como el bien objetivo para la persona), ni por cualquier otra razón que no sea *por ella misma, propter seipsam*.

La norma personalista de la acción, de esta manera, se coloca como el precepto de derecho natural más importante en el que todos los demás se encuentran como integración. Ya como pontífice de la Iglesia católica, Juan Pablo II colocará este precepto en el corazón de la fundamentación de la vida moral en la Encíclica *Veritatis splendor*.

Es curioso que, justamente, una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser —según algunos de sus críticos— una regresión ultraconservadora y tomistizante sea, precisamente, el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. En *Veritatis splendor* el fundamento de la moral no es un cierto código heterónomo, una exposición teórica de “valores” o una suerte de ideal de decencia preconcebido. *El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con una presencia*. El amplio pasaje en el que se narra el encuentro

del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el papa sostenga que:

Es a la luz de la dignidad de la persona humana —que debe afirmarse por sí misma— como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio. (Juan Pablo II 48)

Tenemos la impresión de que este y otros textos similares permiten afirmar que la postura de Juan Pablo II, en materia de reargumentación de la ley natural, puede ser calificada como *iuspersonalista*. En efecto, el papa no apela, como muchos hubieran querido, a preceptos de la ley natural deducidos de ciertas inclinaciones, sino que reconoce a la razón como capacidad para reconocer la diferencia esencial entre cosas y personas, entre precio y dignidad. Este reconocimiento no es solo de orden especulativo, sino, principalmente, práctico: al darme cuenta de que este ser humano es persona, de inmediato, descubro en él un imperativo categórico concreto: hay que amar al otro por lo que es antes de amarlo por lo que hace o tiene, y amarlo, de manera especial, cuando se encuentra más vulnerable, pobre o excluido.

En nuestra opinión, a partir de aquí será posible construir una reconsideración completa de la ley natural que permita reargumentar de una manera racional y razonable una verdadera gramática de la acción humana.

El recorrido que hemos hecho nos permite advertir una perspectiva hacia el futuro para el personalismo: la perspectiva que brinda la necesidad de reargumentar el valor y la vigencia de la ley natural. ¡El personalismo tiene en este terreno una importante contribución que hacer! Pensemos no solo en

los autores mencionados, sino también en figuras como la de Adolf Reinach, John Crosby o Tadeusz Styczen. Sus aportes al desarrollo de una ética personalista son sumamente relevantes y permiten interactuar, con gran altura, en el debate contemporáneo sobre la razón práctica y la ley natural.

El haber comenzado nuestra exposición recordando el fundamento racional de la norma personalista de la acción nos permite ahora abordar con mayor agilidad los otros retos que deseamos poner a la consideración de ustedes.

La comprensión personalista, el interior de una bioética sin adjetivos

En algunos otros lugares hemos explicado con mayor amplitud el papel que juega el personalismo al momento de animar una bioética racionalmente fundada, o como preferimos decir, una “bioética sin adjetivos”¹⁴. En esta ocasión simplemente nos referiremos a lo esencial en esta materia: el carácter supratutilitario de la persona humana brota del valor intrínseco que esta posee y que ordinariamente designamos como “dignidad”. En efecto, “*dignitas est de absolute dictis*” (Aquino In I Sent., d. 7, q. 2, a. 2, ad 4), la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta, es decir, a aquello que es *principio* o *punto de partida* por surgir desde sí mismo, por apoyarse en sí. Más aún, una de las definiciones más utilizadas en el medioevo pero más desatendidas en la actualidad para definir a la persona es: “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*” (Emery 109), la hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad. Una bioética personalista, por ello, no puede sino concebirse como un saber interdisciplinario llamado a custodiar con humildad y reverencia

14 Guerra López, Rodrigo. “La persona es fin y no medio. El fundamento normativo de la Bioética personalista”. *Bioética personalista: ciencia y controversias*. Coords. Gloria María Tomás y Garrido - Elena Postigo Solana. Pamplona: Eunsa, 2007. 39-69. Impreso. Asimismo, véanse los tres siguientes trabajos dedicados a elaborar una “bioética sin adjetivos”: Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos. La Bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada”. *Medicina e Morale* (junio 2006): 1189-1204. Impreso; Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos II. Bioética, interdisciplinariedad y sociedad plural”. *Medicina e Morale* (enero 2008): 69-81. Impreso. También publicado en *Ars Medica* 16 (2008): 167-177. Impreso; Guerra López, Rodrigo. “Por una Bioética sin adjetivos III. Importancia de las relaciones entre ética y biología para la constitución de la bioética”. *Medicina e Morale* (mayo 2008): 955-975. Impreso.

al altísimo, puesto que cada individuo, por el hecho de ser persona, posee dignidad.

La dignidad, de este modo, no brota de un estándar de eficiencia étnico, económico, político, religioso, ético o neurofisiológico. La dignidad es el valor que posee, principalmente, el ser de la persona por su mero hecho de ser. De hecho, esto está asociado a que la noción de persona no se refiere a un cierto *modo de hacer*, sino a una modalidad peculiar de *ser*. Cuando se confunden ambos planos, cuando algún tipo de acción o función se identifica con el ser-persona, entonces, la racionalidad instrumental campea y se termina sacrificando a las personas en el altar de la funcionalidad y el éxito. La persona no es su acción; la acción supone y revela a la persona en algún grado sin identificarse enteramente con ella.

Esta comprensión nos permite sostener tres tesis antropológico-éticas que son sumamente relevantes para una bioética racionalmente fundada:

La persona humana es un sistema unitario:

Es una unidad real que posee diversas dimensiones con diversas propiedades: “corpore et anima unus”. Utilizando el lenguaje de la biofilosofía contemporánea podríamos decir que una antropología personalista puede ser considerada una modalidad de *monismo con dualismo de propiedades*. Esta caracterización no resulta del todo satisfactoria para quien posee una comprensión basada en una ontología clásica de la persona. Sin embargo, apunta, al menos, una cosa importante que tiende a olvidarse: la persona humana es *unidad* y no mera unión. El dualismo ontológico, en cualquiera de sus tipos, es insostenible.

Una antropología personalista, entonces, podrá ofrecer un marco adecuado para interpretar situaciones complejas como las relacionadas con el fin de la vida humana: ¿cuándo muere realmente un ser humano? ¿cuáles son los criterios empíricos que muestran que la persona ya no está presente? o ¿cómo podríamos perfeccionar los criterios clínicos de determinación de la muerte para que respeten cada día más y con mayor rigor la unidad sustancial de la persona humana hasta su final? Este es un mero ejemplo.

Existen muchos otros en los que es posible descubrir una orientación ética precisa a partir de la conciencia sobre la unicidad personal.

La persona humana es un sistema unitario con persistencia transtemporal:

Esto quiere decir que *soy aquello que fui*. Si bien es cierto que mi cuerpo puede tener importantes variaciones y aún perder algunas partes (por ejemplo, un brazo) la unidad de mi persona en cuanto persona es superior a la unidad de mi cuerpo en cuanto cuerpo. Aunque no soy *lo mismo* que fui hace cuarenta años, sí soy *el mismo* que fui hace cuarenta años. De esta manera se evidencia que el constitutivo real de la persona humana en cuanto persona no es el cuerpo, aunque el cuerpo sea una dimensión de mí como persona. La persona humana no se agota en su corporeidad, aunque la corporeidad funja como ícono de la persona. Existe siempre un *exceso formal* en la persona que rebasa su mera configuración orgánica sin negarla. Esta es la base para argumentar la espiritualidad del yo y, también, la plataforma desde donde podemos comprender el origen de la irreductibilidad de las personas a las cosas. Gracias a esta diferencia esencial entre cosas y personas podemos sostener con rigor el carácter trascendente, continuo y transtemporal de la persona humana desde el momento de la fecundación y hasta su muerte.

Dicho de otro modo, los problemas filosóficos en torno a la identidad pueden ser resueltos de una manera rigurosa a partir de la base de una antropología personalista que integre de manera adecuada la noción de *naturaleza* al interior de la *persona*¹⁵. Estos problemas están en el corazón del debate sobre el estatuto personal del embrión humano, ya que muchos de quienes objetan la dignidad de la vida humana desde la fecundación lo hacen, precisamente, postulando una ruptura en la continuidad identitaria al afirmar que la vida personal comienza a partir de la implantación o a partir de la activación del sistema nervioso central. Evidentemente, cualquier reivindicación de la continuidad en el proceso de desarrollo ontogenético de la persona humana se convertirá en un proyecto fallido mientras que por naturaleza se

15 Cf. Wojtyła, Karol. *Persona y acto*. Eds. Giovanni Reale y Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani, 2001. Impreso.

entienda *lo inmutable en el cambio*. Las esencias inmutables son propias de un mundo atemporal como el mundo de las ideas de Platón. Cuando la esencia se encuentra inmersa en un ente dentro del tiempo no puede ser interpretada como *lo inmutable en el cambio*, sino, precisamente, como *lo que cambia en el cambio*. Aristóteles, justamente, quería decir esto cuando afirmaba que la esencia es *to ti en einai, quod quid erat esse*, aquello que era ser. La naturaleza es el ser que ha sido y que por esta peculiar constitución “recoge” todo cambio, “recoge” toda su historia y funge como principio de movimiento. De este modo, el Estagirita logra mostrar que el sujeto de imputación del cambio nunca es el accidente, sino la sustancia afectada por los modos de ser accidental que ella posee. Las contribuciones de David Wiggins, Fernando Inciarte y de Juan Manuel Burgos a este respecto son sumamente relevantes¹⁶.

La persona humana es un parámetro antropológico-normativo:

Tradicionalmente se ha afirmado que la antropología es el fundamento de la ética, es decir, que para poder saber qué debemos hacer antes hay que saber bien qué cosa somos. De hecho una importante cantidad de estudios sobre la ley natural siguen, precisamente, este itinerario: de la naturaleza a la acción, del ser al deber. Karol Wojtyła mostró con gran agudeza que si bien es cierto que la ética presupone siempre una cierta antropología esto no significa que la ética deba de hacerse *desde* la antropología. En *Persona y acto* Wojtyła no presupone una cierta antropología al momento de incursionar en la acción como factor revelador de la persona. La acción es el camino *quoad nos* que él utiliza bajo la premisa metodológica de que es la acción la que revela al ser. El principio metafísico *operare sequitur esse* es usado por Wojtyła como recurso para transitar *del fenómeno al fundamento*. Los resultados de esta incursión intelectual son conocidos de todos. Si el obrar deriva del ser, entonces, el obrar es “la vía más apropiada para un conocimiento de este *esse*”. Wojtyła continúa diciendo: “Así, a partir del *operari* humano alcanzamos el conocimiento

16 Wiggins, David. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell, 1980. Impreso; Inciarte, Fernando. *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Pamplona: Eunsa, 2004. Impreso; Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Eriusa, 2007. Impreso.

no solo del hecho de que el hombre es el *sujeto* (*sub-jectum*), sino también de quién es el hombre sujeto del propio obrar” (Wojtyla, *El hombre* 50-51).

Es interesante observar que esta maniobra metodológica de Wojtyla en el fondo recupera intuiciones clásicas de cuño aristotélico. Por ejemplo, en la antropología de Aristóteles el objeto especifica a la operación y la operación devela, entonces, la naturaleza de la facultad, no viceversa. Más aún, justo esta vía nos permitirá advertir que no es la antropología la que esclarece la ética, sino, más bien, al revés: es la vida buena la que puede fungir como *via cognitionis* para el descubrimiento de la estructura de la persona humana. No podemos sino celebrar que ya algunos tomistas reconocen esto mismo cuando regresan al estudio del Tomás de Aquino histórico y superan los manuales más o menos canónicos. Por ejemplo, a este respecto, Martin Rhonheimer dice:

Por paradójico que parezca: para saber qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo “bueno para el hombre”. El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados. [...] Se revela ahora cuán equivocado es todo intento de presentar a la “naturaleza humana” como “norma” o “medida” del bien moral. (Rhonheimer 194)

Así las cosas, la ética permite poco a poco develar al ser humano en cuanto persona. De hecho la ética comprendida de esta manera adquiere el estatuto de un saber antropológico. Precisamente por esto Styczen —siguiendo a su maestro Wojtyla— afirma que la ética debe ser considerada una antropología normativa, esto es, un saber sobre el hombre dedicado al estudio de la acción (praxeología) y de los valores y normas que orientan la acción (axiología). Podríamos explicar esto mismo de una manera más didáctica diciendo que la separación entre ética y antropología es, principalmente, *formal* y responde a las exigencias metodológicas de dos saberes con objetos diferenciados. Sin embargo, en el orden de lo real la separación entre lo que somos y lo que hacemos no es tan amplia. Al contrario, lo que somos y lo

que hacemos está fusionado en nuestra historia personal. De esta manera, la ética debe ser considerada un saber antropológico y la antropología no puede no tener más que un cariz también ético. Desde el punto de vista de la experiencia humana elemental *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*.

Para la bioética esto es fundamental: la persona humana no solo es un objeto de atención biomédica sino una condición intrínseca para la elaboración de la bioética como ciencia estricta. Desde mi punto de vista, la bioética no puede ser sino personalista. Insisto, no por una adhesión de escuela a una cierta filosofía pre-existente —*el personalismo*—, sino como una exigencia metodológica interna sin la cual la bioética colapsa y se torna contradictoria.

El significado personalista de la sexualidad humana

La experiencia humana elemental nos muestra que lo humano aparece bajo dos modalidades diversas sin dejar de ser humana ninguna de ellas. Por una parte, varones y mujeres participamos de una identidad cualitativa innegable. Ambos poseemos cuerpo viviente, ambos tenemos inteligencia, voluntad, afectos. Ambos somos capaces de interpretar y de crear cosas superando, al menos relativamente, los condicionamientos físicos, instintivos y pulsionales.

Sin embargo, la diferencia también emerge concomitantemente. Antes de detallarla es preciso constatar algo: la experiencia de lo humano es una experiencia que madura al descubrir *una alteridad que se contradistingue de mi yo*. La diferenciación sexual expresa un límite constitutivo de nuestra naturaleza. Por más que exista una identidad cualitativa la diversidad corpórea, cultural y psíquica entre varón y mujer me ofrece no simplemente a un “otro-yo”, sino a un “otro”, que si bien es un “otro-yo” su “yo” no está configurado, exactamente, del mismo modo que el mío. Por eso descubrir que el “tú femenino” es alteridad respecto de mi “yo masculino” es, cualitativamente, más intenso y diverso que una suerte de descubrimiento neutro de la relación “yo-tú” (que no hace referencia explícita a la diferenciación sexual).

De este modo, la diferenciación sexual es un “locus”, es un lugar en el que la verdad sobre el propio límite aparece con particular fuerza. El “otro” en tanto que posee elementos con identidad cualitativa respecto de mi “yo” ofrece una continuidad experiencial en el plano de lo común. El “otro” en tanto que “diverso sexualmente” se convierte para mí en un ser fascinante y enigmático por mostrar una discontinuidad experiencial novedosa. La persona femenina es “como yo”, pero es diversa en un cierto plano que se encuentra al interior de su “yo”. Así las cosas, *el enigma del otro es máximo cuando se trata de un otro diferente sexualmente de mí*. Esto que podría parecer, de repente, una explicación puramente académica que adquiere una gran vivacidad existencial cuando descubrimos, en nuestra propia experiencia, que lo fascinante del sexo opuesto radica en esa simultaneidad de identidad y diferencia que hace que se suscite una singular curiosidad por descubrir cómo es el otro, la otra, en su misterio.

Esta observación nos permite encontrar un nuevo elemento: la alteridad causada por la diferenciación sexual es una alteridad que invita a la *reciprocidad relacional*. Si bien la persona es un sujeto social y la sociabilidad se ejerce indistintamente con personas del mismo o de diverso sexo podemos advertir que *la relación que se establece entre el varón y la mujer es un caso modélico del carácter social, o mejor aún, comunal del ser humano*.

Sin agotar todas las dimensiones personales en las que se plasma lo masculino y lo femenino baste mirar que hasta en el orden puramente corpóreo la sexualidad manifiesta, de manera plástica, que un ser humano no se realiza como humano cuando permanece clauso. El ser humano es apertura hacia el “otro-diverso-sexualmente”. Toda la conformación corpórea hasta en el nivel de la configuración genética dice “alteridad-heterosexual”. La alteridad es una tensión constitutiva de la persona que se expresa a través del cuerpo de una manera sumamente intensa en todo nivel. El cuerpo humano es ya apertura, pero lo es, especialmente, cuando esta apertura, este “ser-para-otro”, se transforma en donación heterosexual. Así, *la diferenciación sexual posibilita un tipo de unidad más fuerte y estrecha que la que se puede dar entre*

personas del mismo sexo, es decir, el “ser-varón” y el “ser-mujer” posibilita que dos personas se entreguen totalmente (corpórea y afectivamente) y, eventualmente, realicen, de una manera incomparablemente elevada, el “ser-uno-para-el-otro”.

Este tema podría explorarse en múltiples dimensiones. Baste en esta ocasión decir que la conciencia del propio límite, que emerge al constatar la diferenciación sexual, persuade al varón no solo de que necesita de la mujer y de que la mujer necesita del varón, sino, además, de que cada uno posee, en sí mismo, una plenitud que el otro no tiene y que es deseable compartir. En otras palabras, *la diferenciación sexual abre a la persona a una modalidad del don de sí que es inviable entre personas del mismo sexo*. Esta es una de las razones más profundas por las que la cuestión de la diferencia sexual no es reconducible, sin más, a un asunto de roles sociales convencionalmente definidos, sino que exige un esclarecimiento propiamente ontológico en el que la complementariedad varón-mujer aparezca como una dinámica que emerge desde la plenitud entitativa del ser personal sexuado. Hemos explorado el fundamento metafísico de la diferenciación sexual en otros lugares¹⁷. En esta ocasión, simplemente, miremos que el personalismo permite interpretar, adecuadamente, la *unidualidad relacional* de la persona humana, la complementariedad y reciprocidad originaria entre varón y mujer, y, a su vez, permite interpretar desafíos complejos como el de la preferencia homosexual.

En efecto, *la corporeidad con diferenciación sexual pertenece a la estructura donal de la persona*. La corporeidad con diferenciación sexual varón-mujer es parte del *lenguaje esencial* para el mutuo don de sí.

Esta postura típica del personalismo de autores como Hildebrand, Wojtyła o Edith Stein resulta ser una crítica *ante litteram* a quienes piensan que en la actualidad es posible formular más de dos géneros entre los seres humanos:

17 Guerra López, Rodrigo. “Pensar la diferencia. Reflexiones sobre la condición femenina y el fundamento antropológico de la diferenciación sexual”. *Medicina y Ética. Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica* 7.4 (octubre-diciembre 1996): 437- 455. Impreso. Cf. Guerra López, Rodrigo. “Identidad femenina y humanización del mundo”. *Beijing +10. Diálogos académicos*. México: Porrúa, 2005. Impreso. Véase también: Scola, Angelo. *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*. Madrid: Encuentro, 1989. 54. Impreso.

masculino, femenino, gay, lesbiana, bisexual y transexual. De hecho, esta interpretación converge en varios aspectos con las investigaciones que, desde el ámbito de la teoría de sistemas contemporánea, ha realizado Niklas Luhmann¹⁸. ¿A qué me refiero? El hecho empírico es que la masculinidad y la feminidad son códigos *irreductibles* en la vida comunitaria y al momento de la entrega sexual. Todo intento de ir más allá de estos códigos, de este lenguaje que brota de la estructura profunda de la persona y que emerge en la corporeidad, se reconduce al código básico, del cual es imposible, tácticamente, evadirse. Por ejemplo, aún en las más vanguardistas prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, reaparece el código simbólico heterosexual, aún cuando lo haga de manera distorsionada y, de algún modo, afectada. Los géneros añadidos indican preferencias sexuales en las relaciones afectivas pero *no novedades estrictas*. Esta evidencia empírica indica, en mi opinión, que la *donatividad* de la persona no puede expresarse más que a través de la diferenciación sexual varón-mujer. Esto no nos puede dejar indiferentes. Esto posee un significado peculiar. La estructura de la persona *demanda heterosexualidad*, aún en los momentos en los que la entrega se realiza de modo contrario a la misma demanda. Si la demanda no es cumplida, entonces, podemos afirmar que aún en medio de su contradicción, la persona añora —aún cuando no lo reconozca— su cumplimiento.

De esta manera, el personalismo puede descubrir un reto para el presente y para el futuro: es preciso realizar un análisis crítico de las teorías de género que reconocen acertadamente que la sexualidad posee diversas expresiones culturales a lo largo de la historia y, simultáneamente, denunciar la falta de articulación ontológica que muchas de estas teorías ofrecen entre género e identidad psicosomática de la persona. Cuando el género se afirma como una categoría desvinculada del ser personal, más aún, cuando se afirma que la condición humana es constructivísticamente edificada por las decisiones

18 Cf. Luhmann, Niklas. "Frauen und Männer und Goerge Spencer Brown". *Zeitschrift für Soziologie* 17. 1 (1988). Impreso. Luhmann se basa en las investigaciones de J. Keyes (pseudónimo de George Spencer Brown), publicadas como *Only Two Can Play This Game*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Impreso. Hemos desarrollado con más amplitud estas ideas en: Guerra López, Rodrigo. *Hacia una perspectiva de familia*. México: Universidad Panamericana, 2004. Impreso; Guerra López, Rodrigo. "La familia y su futuro en México" *Bien común* 133 (enero 2006): 66-74. Impreso.

de las personas, en especial, por sus deseos e impulsos sexuales no se hace un servicio a la verdad sobre el hombre, sino se le inventa artificialmente y, eventualmente, se le aliena. La verdadera liberación sexual que todo ser humano espera en el interior de su corazón solo se logra cuando la propia experiencia sexual es integrada en la verdad sobre el ser humano, es decir, en el reconocimiento del ser humano como persona-masculina o como persona-femenina, según el caso.

El personalismo como teoría crítica y la reconstrucción de la democracia en América Latina

En Latinoamérica, como en otras partes del mundo, se han popularizado dos interpretaciones de la democracia. La primera es la democracia formal, es decir, la democracia que rechaza todo calificativo: la democracia no debe ser ni popular, ni orgánica, ni comunitaria, ni participativa. La democracia no se define por su contenido (material), sino por la *forma* mediante la cual la sociedad civil asegura tener control sobre su gobierno¹⁹. La filosofía propia de esta democracia es el relativismo, ya que ninguna verdad tiene derecho a prevalecer en la comunidad. Cada individuo posee su verdad y su bien, y lo único que hay que evitar es que alguien pretenda universalizar lo que él considere valioso.

La segunda modalidad es la democracia como proyecto de identidad ética, es decir, es el modelo que concibe quiénes, reaccionando a los totalitarismos del siglo veinte, han redescubierto ciertas exigencias éticas para la vida en sociedad. Para quienes sostienen esta posición la búsqueda de una identidad ética se encuentra en la igualdad funcional de los interlocutores, la sinceridad en el diálogo y la atención a las objeciones de los otros, es decir, en una situación ideal de comunicación que permita ponerse de acuerdo como sociedad²⁰.

19 Los exponentes de esta posición son muchos y más o menos todos se inspiran en el empirismo y en el individualismo inglés. Aquí se encuentra la "democracia sin adjetivos" propuesta por Enrique Krauze o la teoría de la democracia de Hans Kelsen.

20 Appel, Karl Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Impreso; Habermas, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus, 1987. Impreso.

En nuestra opinión existen muchas intuiciones importantes en ambos planteamientos que no se pueden dejar de lado. Pensemos, simplemente, en el asunto de concebir a la democracia como instrumento para el control del poder y como espacio para el consenso.

Sin embargo, la democracia nunca está garantizada del todo. No puede unir por ella misma a los ciudadanos que conviven en el Estado. Incluso cuando de alguna manera puede decirse que está bien dirigida *no produce automáticamente el bienestar social y mucho menos una vida buena*²¹. La dinámica de participación y representación propia de la democracia no tiene su origen en ella, sino en otras dimensiones de la realidad social, que, por cierto, no suelen regirse por las leyes del quehacer político. Justamente, esta última apreciación nos mueve a pensar que para su fundamentación y conservación la democracia tiene que acudir a otras fuerzas y poderes que la trascienden. Dicho de otro modo, *la democracia vive de unos supuestos que ella misma no puede garantizar*. Vive de un dinamismo que ella no produce. Esto significa que hay algo insustituible para la democracia que no se fundamenta al nivel de la lógica del poder y que, sin embargo, sostiene a la política como realidad humana²².

La democracia, si bien tiene un entramado institucional necesario e indispensable, evita su autodestrucción gracias a un conjunto de valores asumidos vitalmente por las personas y comunidades que la concretan en la vida social. Esto quiere decir algo que, tal vez, es sumamente evidente, pero que vale la pena reafirmar: la democracia requiere de un sujeto donde existir.

La democracia es solo una teoría mientras no se considera su forma concreta de inserción en la historia viva del pueblo real, es decir, en el *mundo vital*, en el *ethos* que construimos todos a través del cómo afrontamos la vida, cómo decidimos, cómo pensamos, con quién nos comprometemos, etc.

21 Cf. Ratzinger, Joseph. "¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?" „Iglesia, ecumenismo y política. Madrid: BAC, 1987. 223-242. Impreso.

22 Un desarrollo más amplio sobre esta idea en: Guerra López, Rodrigo. "Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas". Revista Latinoamericana de Estudios Educativos 28.1-2 (1997): 9-31. Impreso.

Mientras la democracia esté planteada solo a nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas y de los métodos de concertación entre partidos sufrirá la misma erosión de legitimidad que están experimentando nuestras elites políticas. Lo que hoy requieren nuestras democracias es superar el escepticismo pragmático y reinterpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuál es la historia e identidad de nuestro pueblo y cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a este pueblo para una tarea común. *Todas estas son cuestiones de orden cultural antes de convertirse en problemas de mercadotecnia para las instituciones.* Precisamente, en estas cuestiones es donde podemos encontrar la dinámica fundamental requerida para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético. Es aquí donde el personalismo y la nueva síntesis personalista de la Doctrina Social de la Iglesia, realizada por Juan Pablo II y Benedicto XVI, instala su discurso convocando a crear subjetividad social²³, para así, gradualmente, reorientar al Estado y al mercado en función del pueblo real, ¡en función de la nación!, y no viceversa.

Cuando descubrimos que la cultura del pueblo es el lugar donde se verifican los valores que le dan sentido a la existencia de las personas reales podemos encontrar, entonces, que la consistencia de un entramado institucional y legal depende de este “subsuelo” cualitativo. Al poder siempre se le ha dificultado pensar y reconocer la cultura, pero esto no es algo de suyo imposible.

La lógica del dominio instrumental de las cosas y las personas puede ser ajustada en base a la *lógica de la gratuidad* propia de la vida real de nuestras sociedades.

Con esto no quiero afirmar que en el pueblo real no existan intereses, algunos de los cuales pueden ser, particularmente, mezquinos. Lo que deseo

23 El término se refiere a la sociedad en cuanto integrada por personas que al poseer inteligencia y libertad tienen el derecho a vincularse solidariamente y, de esta manera, evitar ser objetos de uso o de abuso promoviendo sus legítimos intereses y colaborando a la construcción del bien común. La subjetividad social se fortalece cuando existen organismos que promueven la corresponsabilidad y la interdependencia basadas en la persona humana y sus derechos. Más aún, la subjetividad social permite que una comunidad no se torne masa anónima, sino verdadero pueblo. Cuando la sociedad es sujeto activo de su propio destino las instituciones responden de una manera más adecuada a las necesidades auténticas de la población. Cf. Juan Pablo II. *Centesimus Annus*. 1991.

precisar es que *la sociedad en sus estructuras básicas se construye a partir del afecto y las solidaridades fundamentales que le dan calidez y humanidad a la vida de todos los días*. Si este espacio no existiera, la pura eficiencia del poder o la pura eficiencia del mercado harían de la vida humana una experiencia insoportable.

No nos referimos a la superficial amabilidad, aparentemente, conciliadora de la “gente bonita”. No hablamos de la brillante simpatía de un anuncio comercial. A lo que nos referimos es a la *empatía* que todos experimentamos cuando reconocemos que lo que le pasa al otro no me es ajeno. Cuando dejo que el rostro del hombre o la mujer que tengo junto me interpele (no solo en su realidad física, orgánica, sino, más bien, en su contenido cualitativo, en lo que significa para la vida más allá de las estadísticas y encuestas), entonces surge una valoración del pueblo como comunidad que no requiere de un discurso académico, sino que, más bien, precisa de una cierta docilidad para permanecerle fiel a esa experiencia.

Es esta vivencia la que construye lo que en el personalismo de Karol Wojtyła y en la enseñanza de Juan Pablo II se denomina *subjetividad social*, fundamento de la democracia. Sin pueblo unido por la solidaridad y por la historia, es decir, sin nación la democracia se desploma. La democracia requiere ser un adjetivo de un sujeto no político sino cultural. Este sujeto que le da ser y configuración a la democracia es el pueblo y su historia. Por ello, en nuestra opinión, el único modo para fortalecer nuestras democracias en América Latina no reside, fundamentalmente, en optimizar las operaciones de nuestras instituciones... No bastan la reingeniería, la planeación estratégica o la calidad total...

Lo que nuestras democracias hoy necesitan es que se fortalezca un sujeto reconciliado con su historia y sus valores. Tenemos que evitar, a toda costa, una actitud vergonzante respecto de lo que somos y hemos sido con todas las contradicciones que esto implique. No son las cuotas de poder las que definen un proyecto para el sujeto de la democracia, sino que es el proyecto de vida que reside en la identidad cultural de las comunidades lo que tenemos que dejar que ocupe los espacios públicos, hasta convertirse en una corriente

cultural que emerja en el ordenamiento político. La comprensión de este punto tiene especial importancia cuando consideramos que los proyectos sociales verdaderamente significativos son aquellos que comprometen a varias generaciones y que, por esta misma razón, no pueden fundarse en interpretaciones de coyuntura, sino en experiencias históricas de largo alcance.

La democracia solo se puede construir con personas que se ven a sí mismas como protagonistas que tienen algo que ofrecer y algo que esperar, algo que compartir y un espacio donde expresar su identidad profunda. En el caso de América Latina, la cultura fundamental que nos vitaliza, hasta el día de hoy, sigue siendo nuestra peculiar interpretación híbrida del barroco, es decir, de una modalidad cultural sumamente rica y compleja que presiente que el hombre no basta para el hombre —y mucho menos la democracia—, sino que allende el esfuerzo humano existe otro esfuerzo que se ha introducido en la historia rebasando todas nuestras expectativas. El fenómeno cultural del mestizaje no se puede entender sin esta consideración. En nuestros pueblos la subjetividad social no claudica en sus esperanzas gracias a que permanece, a pesar de miles de incoherencias, un referente dentro de la cultura que le determina un horizonte mayor, y que no por mayor se evade de las vicisitudes del día con día. A este peculiar fenómeno intrínseco a la cultura latinoamericana le llamamos *cristianismo*²⁴ fuente inagotable de experiencia y provocación para la construcción de una nueva sociedad y de una nueva cultura.

El carácter personalista de la rehabilitación de las relaciones entre la razón y la fe cristiana

Como quinto y último tema, en el que me parece existe una perspectiva promisorio para el personalismo, encontramos la controversia contemporánea sobre las relaciones entre la razón y la fe. En este terreno uno de los personalistas más relevantes es Joseph Ratzinger. No deja de ser extraño que muchos hasta

²⁴ Cf. Poupard, Paul. *Iglesia y Culturas. Orientación para una pastoral de la inteligencia*. Valencia: Edicep, 1988. Impreso.

la fecha ignoren su formación personalista y su simpatía por algunos autores particulares como Romano Guardini o Hedwig Conrad-Martius. No es este el lugar para explicar el itinerario intelectual de Ratzinger. Baste, para los fines de esta exposición, escuchar el testimonio que aparece en su propia autobiografía:

El encuentro con el personalismo, que después lo encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín [...]. En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada. (*Mi vida* 68-69)

¿Cómo concibe Ratzinger las relaciones entre razón y fe? Cuando la razón está abierta al estupor, ante la totalidad de los factores de lo real, tal y como se puede constatar en algunos de los mejores momentos del pensamiento griego antiguo²⁵, su horizonte, en principio, se encuentra virtualmente abierto para acoger la revelación de una racionalidad superior a la humana, que, de manera gratuita, se ofrece ante los hombres.

La pretensión cristiana, precisamente, consiste en esto: en que la razón humana se encuentra sorprendida con la novedad de que el λόγος (palabra, razón), que es desde siempre, se introduce de manera libre y empírica en la historia para habitar entre nosotros²⁶. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no es, entonces, “una simple casualidad”, sino que Benedicto XVI dirá que “el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana”.

25 Lapoujade, María Noel. *Filosofía de la imaginación*. Coyoacán: Siglo XXI Editores, 1988. 144. Impreso. Cf. Platón. Teeteto. 155 d. Impreso; Aristóteles. Metafísica. A 2, 982 b 12. Impreso.

26 Cf. Jn 1, 1-14.

Esta es una idea que Joseph Ratzinger, como teólogo, ya había desarrollado con amplitud antes de ser elegido papa. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en La Sorbona, a fines de 1999, cuyo provocador título es *La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, él decía:

El cristianismo tiene, en esta perspectiva, sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones. [...] [Así,] se remite a lo divino que puede mostrarse en el análisis racional de la realidad. [...] Esto significa que la fe cristiana no se fundamenta en la poesía o en la política (estas dos grandes fuentes de la religión), sino en el conocimiento. En el cristianismo, la racionalidad se ha convertido en religión y no ya en su adversario. (Ratzinger 178)

Sin embargo, esta convicción tiene importantes resistencias culturales en el contexto presente, gracias al relativismo y al escepticismo que brotan de un modelo de racionalidad que preselecciona los factores de la realidad que han de ser considerados como auténticamente racionales, en lugar de cultivar una apertura irrestricta ante cualquier dato, ante cualquier fenómeno. Dicho de otro modo, la cuestión es:

Si sigue siendo verdad aquella convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: *In principio erat Verbum* – al principio de todo estaba la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy como ayer la opción por la prioridad de la razón y de lo racional. (Ratzinger, *Fede* 190-191)

¿No es acaso esta una posición gnóstica? ¿No se está enfatizando demasiado a la razón con merma del lugar que ocupa la fe en la vida del hombre?

La respuesta a estas preguntas es negativa. El gnosticismo afirma un camino de ascensión gradual a través del conocimiento. El pelagianismo, a su modo, sostiene lo mismo, pero por vía de la voluntad. El resultado de un planteamiento ascensional de la vida humana es la construcción de una aristocracia espiritual, de una secta de puros y sabios en la que se restringe el acceso a los no-coherentes, a los ignorantes, a los que están caídos. Es esencial al

gnosticismo que la razón humana termine regulando el contenido de la fe. Dicho de otro modo, el estupor ante la Persona de Jesús, el estupor que realmente conmueve la vida, se suprime metodológicamente por un conjunto de parámetros formales que son propuestos como camino de perfección y como mediación adecuada entre la persona humana y Cristo.

Por el contrario, primero como teólogo y luego como pontífice de la Iglesia católica, Joseph Ratzinger, en continuidad con el Evangelio, con los Padres de la Iglesia y con los santos, ha descubierto que la esencia del cristianismo consiste en la absoluta gratuidad de la Encarnación y de la Redención, es decir, en la primacía absoluta del Amor personal de Dios, de su Misericordia²⁷. Por ello, el cristianismo, sin negar la relevancia de la razón, advierte que la verdad más grande a la que la razón humana puede acceder consiste en reconocer al Amor, consiste en que solo el Amor es digno de fe... que el Amor ha acontecido dentro de la historia, se ha abajado al máximo (kénosis) y nos ha amado primero. Ratzinger dice: “la persona [...] necesita una razón que llegue hasta el fondo del corazón. Solo cuando el entendimiento permanece abierto a la magna razón, puede ser realmente inteligente y conocer la verdad.” (Ratzinger, *Colaboradores* 74).

Solo de esta manera el cristianismo se repropone como propuesta realmente universal y abierta a todos. Solo de esta manera el cristianismo se afirma como una propuesta creíble.

La primacía del Amor permite que la razón mantenga una apertura y un realismo fundamental. Es, precisamente, cuando la persona cultiva de manera deliberada una actitud que puede entender que el cristianismo es una provocación permanente y no algo meramente temporal para los fines de semana y fiestas de guardar.

Hay una razón metafísica profunda en esto: la razón es apertura constitutiva a lo dado, a acoger receptivamente la estructura objetiva de la realidad²⁸.

27 Cf. Benedicto XVI. *Deus Caritas est*. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. Del sumo Pontífice Benedicto XVI. 2005.

28 Seifert, Josef. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. New York-London: Routledge & Kegan Paul, 1987. Impreso.

Todo ente goza por su inteligibilidad intrínseca de un cierto grado de auto-dadidad (*Selbst-gegeben*). Sin embargo, no todo ente posee la misma inteligibilidad. El despliegue analógico de lo real ofrece multitud de grados y matices. De hecho, existen entes cuya oscuridad *quoad se* es enorme debido a que su esencia está fuertemente comprometida con elementos material-potenciales que dificultan apreciar su dimensión actual —y por ende, inteligible—. Sin embargo, existen entes máximamente oferentes, máximamente inteligibles *quoad se* y simultáneamente *quoad nos*. Me refiero a los entes que no solo gozan de una cierta participación intensiva del acto de ser en ellos, sino de aquellos que, además, gracias a una especial modalidad de esta participación intensiva, han sido creados como capaces de entregarse de manera voluntaria en el amor. No hay ser que se ofrezca más como “dato” que aquel que se ofrece como “don”, es decir, que aquel que voluntariamente se revela. Solo un “yo” capaz de decir desde la libertad e intimidad de su corazón “soy tuyo”, “me entrego”, puede, al ofrecerse, realizar a la razón en su horizonte último, en su dimensión más profunda y constitutiva.

Esta breve consideración nos permite entender el carácter personalista de la estructura de la razón. La razón no halla su objeto más adecuado sino en el encuentro con las personas. Las personas finitas, las personas creadas, sin duda ofrecen una oportunidad inmensa para la realización de esta vocación. Sin embargo, es en la posibilidad de revelación de una Persona infinita dónde la razón no solo puede quedar plenificada, sino radicalmente rebasada y sorprendida. Precisamente, por este hecho, la razón no solo posee un carácter personalista sino que su estructura más íntima consiste en el deseo incontenible de la unión amorosa definitiva del ser humano con una Persona que no defraude, que siempre permanezca y que se muestre enteramente en su verdad.

Uno de los pasajes más significativos de esta tensión estructural de la razón y del corazón humano hacia el destino se encuentra en el *Fedón*. Platón intuye que las incursiones filosóficas de los naturalistas se quedan en un nivel de penetración puramente fenoménico (primera navegación). Descubre con

gran entusiasmo que el acceso a lo suprasensible es una incursión amorosa y ardua en algo superior (segunda navegación). Sin embargo, en un cierto momento, advierte algo que nunca antes había sospechado: que sería muy deseable que el destino último de la vida se autorrevelara y se mostrara como es:

Me parece [...] que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos solo con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar bajo todo punto de vista las cosas que se han dicho al respecto, o abandonar la investigación antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o se logra aprender de otros cuál es la verdad, o se la descubre por uno mismo, o si esto no se consigue, habrá que agarrarse al mejor y más seguro de entre todos los razonamientos humanos y, sobre este, como sobre una balsa, afrontar el riesgo de una travesía sobre el mar de la vida; a menos que no se pueda hacer el viaje de un modo más seguro y con un riesgo menor sobre una nave más sólida, es decir, teniendo confianza en una revelación divina²⁹. (85)

¿Qué nos enseña Platón en este pasaje? Lo mismo que Benedicto XVI en el discurso de Ratisbona: que el sentido religioso de las personas no es una realidad heterogénea a la estructura constitutiva de la razón sino que es su exigencia fundamental³⁰. Así es como puede entenderse que “una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas” (Ratzinger, *Dios salve* 41). Sin embargo, el papa va más allá cuando sostiene que es también la propia fe cristiana la que por su naturaleza exige de un asentimiento racional: “partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar “con el logos” es contrario a la naturaleza de Dios”.

29 Algunos pensamos que esta es la hipótesis sobre una “tercera navegación” que sin suprimir a la “segunda” (la metafísica) la realice en máximo grado.

30 Cf. Giussani, Luigi. *El sentido religioso*. Madrid: Encuentro, 1998. Impreso.

En resumen, para el cristianismo, la fe es esa clase de gratuidad desbordante a la que hemos sido confiados. La fe si bien involucra a la razón no tiene como factor determinante a la razón humana, sino a un contenido radicalmente imprevisible y extraordinario que se propone de manera enteramente gratuita, personal y racional. “Creer” para el cristiano es un asentimiento que se brinda no delante de una idea o convicción sino delante de una presencia histórica que me interpela. “Creer” es el reconocimiento racional y razonable de un principio absolutamente inderivado en el que todo se explica y del que todo depende. Principio que nunca es formal o abstracto, sino máximamente concreto, cálido y personal. Creer es descubrir un rostro, una singularidad personal, en la que se cumplen todas las exigencias constitutivas del corazón humano sin excepción. Desde este punto de vista la Verdad antes que definirse como *adequatio* ha de comprenderse como “acontecimiento” (Erignis): irrupción totalmente libre de una piedad infinita dentro de la historia. La Verdad es Jesucristo vivo, Dios encarnado real, que cumple y rebasa la vocación de la razón humana hacia la verdad.

Estas distinciones permiten comprender que las relaciones entre fe y razón *son relaciones entre dos personas que se encuentran*. Su esclarecimiento y maduración, entonces, no se logra, principalmente, por vía lógica o formal, sino por vía de la comprensión del significado del encuentro personal.

Para facilitar el itinerario de la razón y de la libertad, Dios ha querido manifestarse a través de situaciones reales, de encuentros, que nos permitan verificar y vibrar con particular intensidad. Dios se sirve de rostros concretos gracias a los cuales la vida se devela interesante y bella. Delante de aquello que más nos atrae, que más nos interesa, se vuelve urgente implicarse con toda nuestra persona para comprender y abrazar hasta el fondo lo que tenemos delante. Nunca, como en esas situaciones, *nuestra humanidad ha necesitado una respuesta de significado exhaustivo*. Jamás basta una respuesta parcial o superficial. Precisamente, esta estructura antropológica dispone el encuentro con la fe, es decir, con Jesucristo. *El conocimiento afectivo del otro, de la otra, en cuanto signo del Misterio presente, es la modalidad vivida de una relación de*

amistad entre razón y fe. Que esto no es un proyecto particular, sino el método esencial para un cristianismo *conforme a la razón*, es la tesis central de la *Fides et ratio*, del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona y del texto preparado por el papa para ser leído en la Sapienza.

A modo de conclusión

Las perspectivas del personalismo son múltiples en el presente y de cara al futuro. Hemos revisado cinco grandes áreas en las que es posible advertir no solo que el personalismo vive, sino que ha dado y sigue dando respuesta a múltiples desafíos. A modo de conclusión solo quisiera anotar una cosa más: la verdad profunda del personalismo no se descubre, principalmente, en las exposiciones académicas y en las discusiones más o menos solemnes. La verdad sobre el personalismo emerge en la conciencia cuando verifico en mi propia vida, en mi propia historia, que amar a las personas y vivir en comunión es una posibilidad real si me dejo interpelar por mi prójimo y, eventualmente, por Dios. Algunas filosofías proponen como camino metodológico primero entender y, luego, aplicar lo entendido en la vida. En el personalismo se reconoce la parte de verdad que posee este aserto, pero todavía más se afirma que es preciso vivir primero en la verdad y el bien para poder comprender hasta el fondo esa misma verdad y bien de manera teórica.

Esto presupone una experiencia particular: la experiencia del *seguimiento* y la *pertenencia* a un Amor que me precede. Solo cuando adquiero conciencia de ello, solo cuando descubro que decir “yo” es decir “soy hecho, existo por fuerza y voluntad de Otro”, puedo, eventualmente, acercarme a la verdad con la docilidad necesaria para no querer gobernarla o administrarla a mi antojo. Es, precisamente, esta actitud la que nos regala la apertura necesaria para acoger y abrazar a las personas, compartir la vida con ellas y no naufragar en el intento.

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.